Universitat Oberta de Catalunya

DIGITHUM
Les humanitats en l'era digital

http://digithum.uoc.edu

Dossier «Orientalisme»

Instrumentalització de les passions, regulació social i transcendència del poder en el *Hanfeizi* 韓非子

Albert Galvany
Investigador postdoctoral a l'École Pratiques des Hautes Études (secció estudis religiosos)
albert.galvany@upf.edu

Data de presentació: novembre de 2007
Data d'acceptació: desembre de 2007
Data de publicació: maig de 2008

CITACIÓ RECOMANADA:
GALVANY, Albert (2008). «Instrumentalització de les passions, regulació social i transcendència del poder en el *Hanfeizi* 韓非子». A: Carles PRAT-FONTS (coord.). «Orientalisme» [dossier en línia]. *Digithum*. Núm. 10. UOC. [Data de consulta: dd/mm/aa].
<http://www.uoc.edu/digithum/10/dt/cat/galvany.pdf>
ISSN 1575-2275

Resum
Aquest article té el propòsit fonamental de presentar, encara que sigui de manera esquemàtica, alguns dels elements fonamentals sobre els quals se sosté la proposta política i filosòfica del *Hanfeizi*, un dels texts més importants de la Xina preimperial. Aquest text antic resulta especialment evocador per al pensament en la mesura que representa una veritable excepció en la teoria política clàssica. Mentre que les principals propostes sociopolítiques, més o menys utòpiques, articulades tant per pensadors occidentals com xinesos, consideren que el major obstacle per a la consecució d'aquests projectes rau en la naturalesa passional de l'ésser humà, l'obra atribuïda tradicionalment a Han Fei defensa que només és possible obtenir un cos social ordenat gràcies precisament a aquesta dimensió passional. A partir d'aquest eix argumental, el nostre article no solament tractarà d'aclarir la manera concreta en la qual es legitima i organitza aquest singular sistema ideològic, sinó que també s'esforçarà a posar de manifest els vincles ideològics comuns entre la concepció autoritària del *Hanfeizi* i alguns dels aspectes més essencials del liberalisme econòmic tal com es presenten en l'obra d'Adam Smith.

Paraules clau
Xina antiga, Han Fei, dominació, legisme, liberalisme, Adam Smith

Abstract
The basic aim of this article is to present, albeit it schematically, some of the fundamental elements upon which the political and philosophical proposal of the *Hanfeizi*, one of the most important texts of pre-Imperial China, is based. This ancient text is especially evocative for philosophy in that it constitutes a real exception in classical political theory. Whereas the principal socio-political proposals, which were to a greater or lesser extent utopian, put forward by both Western and Chinese philosophers, consider that the greatest obstacle to achieving these projects lies in the passionate nature of humans, the work traditionally attributed to Han Fei defends the idea that an ordered social body is only possible thanks precisely to that passionate side. Using this core argument as a basis, the article will not only try to clarify the specific way in which this unique ideological system is

legitimised and organised, but also endeavours to show the common ideological links between the authoritarian conception of the *Hanfeizi* and some of the more essential aspects of economic liberalism as presented in the work of Adam Smith.

Keywords

Ancient China, Han Fei, domination, legalism, liberalism, Adam Smith.

En dates recents, i en el si de la sinologia francòfona, l'estudi del pensament clàssic xinès ha deixat de ser per un moment una qüestió merament històrica, gairebé arqueològica i, en conseqüència, anodina i estèril als ulls de les persones alienes a aquest saber particular per a convertir-se en centre i objecte d'una considerable polèmica intel·lectual que ha arribat a desbordar fins i tot els estrets marges imposats habitualment per la disciplina. El detonador d'aquesta disputa s'ha de trobar en la publicació d'un succint però valuós assaig firmat pel sinòleg Jean-François Billeter contra les tesis d'un dels seus col·legues més populars i discutits, François Jullien (Billeter, 2006). Per la seva part, aquest últim no ha trigat a respondre amb una rèplica en la qual ha volgut neutralitzar els arguments de Billeter i reafirmar alhora la vigència de la seva pròpia trajectòria (Jullien, 2007). De cap manera vull aquí prendre partit en aquesta polèmica oferint una revisió detallada d'aquestes dues posicions. Amb tot, i en la mesura que el meu article procura establir una mena d'esquema comparatiu o, si més no, una perspectiva d'acostament entre corrents de pensament temporalment i espacialment dispars, considero oportú tractar, encara que sigui epidèrmicament, una de les qüestions entorn de la qual gravita gran part de la discussió esmentada: el problema de l'«alteritat».

És just reconèixer-ho, el projecte metodològic i filosòfic de François Jullien ha obtingut una recepció i un èxit notables, tal com ha quedat reflectit en el nombre important de traduccions que la seva obra ha tingut tant en països occidentals com asiàtics. Part d'aquest èxit potser és degut al fet que l'arquitectura fonamental de la seva proposta és relativament simple i, per tant, poderosament atractiva. Segons ell, el contacte amb les categories del pensament clàssic xinès, que històricament es va forjar amb independència de les categories indoeuropees i que, per tant, es presenta com «allò altre» radical de la filosofia occidental, ofereix una distància des de la qual seria possible observar-se com a subjectes d'aquesta mateixa tradició europea de la qual, ens agradi o no, som producte. Si, tal com figura en un diàleg atribuït a la tradició platònica[1], l'ull no es pot veure a si mateix i necessita reflectir-se a la pupil·la d'un altre ull (d'un ull «altre») per a fer-ho, tampoc el pensador occidental no podria apropiar-se de la seva pròpia condició sense reflectir-se en un pensament «altre», encarnat en aquest cas per la Xina antiga[2]. En definitiva, d'acord amb el programa definit per Jullien, l'encontre amb el pensament clàssic xinès no procuraria exclusivament la mera satisfacció d'una curiositat intel·lectual, molt pròxima a una mena de turisme cultural exòtic i aparent; el seu interès primordial rauria més aviat en el fet que, en penetrar en un univers conceptual radicalment diferent, s'obriria davant nostre la possibilitat de traçar una perspectiva inèdita, de conquerir una posició (o distància) privilegiada des de la qual finalment seria possible prendre consciència amb major lucidesa de la bastida, dels axiomes i de les limitacions que han configurat el recorregut filosòfic europeu i, en conseqüència, armats amb aquesta visió inèdita, estar també en disposició de superar-los.

Tanmateix, un projecte així suscita certs recels. Es pot preguntar, per exemple, fins a quin punt aquesta mirada a l'altre respon a un moviment d'obertura genuí o si, al contrari, no és més que projecció utilitària i egocèntrica. En aquest mateix sentit, i des d'una òptica epistemològica, la consecució d'aquest distanciament com a resultat de la dialèctica amb una alteritat radical que permet l'auto-observació resulta també sospitosa. Potser aquesta mirada és lliure de categories i prejudicis quan es dirigeix a l'«altre»? Aquesta distància que s'invoca com a meta, i de la qual emanaria en última instància la presa de consciència, l'autoconsciència crítica, del nostre itinerari com a civilització, no és en realitat condició indispensable, i per tant anterior, perquè aquesta mirada exterior sigui pròpiament legítima? Amb tot, les majors dificultats del projecte de Jullien les trobem en els seus resultats. Malgrat que, almenys idealment, la seva proposta vol, per mitjà del contacte amb aquesta alteritat radical simbolitzada pel pensament clàssic xinès, oferir una alternativa a la metafísica, a l'ontologia occidental, en realitat, les conseqüències són unes altres: aquest ús de l'alteritat produeix, segons la meva opinió, un estancament encara més gran en les categories de l'ésser i de la identitat. Genera dos móns perfectament definits (amb freqüència com a resultat

1. «Sòcrates: "T'has adonat que el rostre del qui mira un ull es reflecteix en la mirada del qui és davant, com un mirall, en el que anomenem pupil·la, com una imatge del qui mira?". Alcibíades: "Tens raó". Sócrates: "Per tant, l'ull, en contemplar un altre ull i fixar-se en la part de l'ull que és la millor, tal com la veu, així es veu a si mateix"». (Plató, *Alcibíades*, 132c-133b.)
2. El mateix François Jullien ha explicitat el contingut de la seva proposta moltes vegades: *Penser d'un dehors (la Chine): Entretiens d'Extrême-Occident*, Éditions du Seuil, París, 2000, i *Dépayser la pensée: Dialogues hétérotopiques avec François Jullien sur son usage philosophique de la Chine*, Les Empêcheurs de penser en rond, París, 2003.

d'una simplificació extrema): d'una banda, Europa, i de l'altra, la Xina, sense que sigui evident la superació d'aquesta escissió.

I és que, com diu Jonathan Z. Smith, l'«alteritat» no s'ha d'entendre de cap manera com una categoria descriptiva, com un artefacte de la percepció de la diferència i del que és comú, sinó, més aviat, com un projecte polític i lingüístic, una qüestió de retòrica i de judici; per aquesta raó, només seria possible crear un autèntic progrés en el coneixement quan «l'altre» deixa de ser una categoria ontològica, quan es dissol la seva naturalesa indestructible i absoluta. Malgrat la seva aparent exclusivitat taxonòmica, l'«alteritat» és, en realitat, una qüestió fonamentalment transaccional, un assumpte propi de l'«*in-between*» (J. Z. Smith, 1985, pàg. 46). Les lliçons extretes de les aportacions teòriques de Smith representen, en principi, una inversió dràstica dels postulats i dels arguments metodològics defensats amb insistència per François Jullien en la seva obra. Amb aquesta perspectiva, «allò altre» assoliria el seu grau més problemàtic i, per tant, més fèrtil des del punt de vista intel·lectual, no ja quan es percep com una cosa radicalment diferent, com una «alteritat» contundent i irrevocable, sinó, molt al revés, quan se'ns presenta com una cosa inversemblantment propera, pròxima, semblant. Aquesta similitud, que dissol d'una manera taxativa l'anhelada i, en certa manera, sempre tranquil·litzadora «alteritat» (ja que, al cap i a la fi, en l'interior d'aquest esquema rebut, és també la naturalesa desigual, heterogènia, de l'altre la que ens permet constituir-nos, forjar-nos, per contrast, una identitat òntica diferenciada, perfectament clara i diferent), implica, al meu entendre, un punt de partida més fecund, menys paralitzant, a l'hora d'abordar el plantejament, la ubicació i la crítica de la nostra pròpia civilització, que la recepta escollida per autors com Jullien. Menys paralitzant perquè, al contrari del que passa amb l'aposta per la «diferència» radical, l'encontre amb aquesta «alteritat semblant» no desemboca en la (re)afirmació de dues entitats ontològicament singulars i consolidades, sinó que, en reconèixer certa afinitat en aquest «altre» que es creia totalment estrany, els fonaments sobre els quals es recolza el reconeixement de la identitat, pròpia i aliena, s'esquerden definitivament i donen pas a un estat d'interrogació incisiu i tenaç característic de la indagació filosòfica.

Així, l'article que presento a continuació es pot entendre com un exemple concret d'aquesta proposta alternativa que, en lloc de perseguir el joc de l'alteritat radical, aposta per la inquietud de la semblança en el que és diferent. Concretament, es presenta com un acostament a l'obra d'un pensador xinès anomenat Han Fei (280-233 aC), que, malgrat estar doblement allunyat de la nostra cultura en el temps i en l'espai, en la geografia i en la història, conté tanmateix un sorprenent nexe comú amb l'obra del filòsof i economista britànic Adam Smith (1723-1790). El punt de partida de la nostra empresa respon a la constatació que la cerca incansable d'una organització política perfecta sembla haver topat una i altra vegada, tant a Occident com a Orient, amb un mateix obstacle: la dimensió irracional de l'ésser humà. Des de la proposta de Plató, passant per la de Hobbes, Montesquieu o la del mateix Confuci, gairebé totes les iniciatives teòriques que van voler resoldre el conflicte de l'organització política i social dels éssers humans coincideixen a assenyalar les passions, la dimensió pròpiament animal dels homes, com l'escull principal per a la consecució dels seus projectes. Al contrari que tots ells, el pensador autoritari Han Fei considera que aquesta dimensió irracional no solament no és perjudicial, sinó que també constitueix el veritable fonament de l'ordre social, l'única possibilitat de construir una pau social duradora. Es tracta, en efecte, d'una proposta excepcional en la història del pensament polític.

Tanmateix, i això és el que és veritablement interessant, el model polític i social de clara vocació totalitària dissenyat per Han Fei presenta, com tindrem ocasió de comprovar més endavant, no pocs elements comuns amb els fonaments intel·lectuals del liberalisme econòmic tal com van ser presentats per un dels seus principals ideòlegs, Adam Smith. Al llarg d'aquesta intervenció tractaré, doncs, de presentar l'esquema elemental de la proposta de Han Fei per a contrastar-la després amb alguns aspectes de l'obra d'Adam Smith, amb l'esperança que aquest exercici de contrast i comparació generi al lector alguns interrogants fonamentals sobre el nostre temps

Lliçons de la història: l'imperatiu de l'adaptació

Per a comprendre la proposta ideològica de Han Fei resulta imprescindible abordar abans la seva concepció dels processos històrics [3]. Des dels mateixos inicis, la reflexió filosòfica a la Xina antiga resulta indissociable de certa disposició en relació amb el passat. La mirada cap a allò que ha ocorregut en una llunyana antiguitat constitueix un criteri d'autoritat bàsic per a consolidar la identitat singular de cada proposta ideològica i, alhora, l'argument principal per a legitimar l'aspiració política dissenyada per a un nou present que es projecta, gairebé sempre, en un horitzó pretesament immediat. L'obra de Han Fei no és aliena a aquesta tendència general, en contra del que han afirmat alguns experts [4]. Així, en un dels dos capítols dedicats al comentari del *Laozi*, titulat «Il·lustracions del *Laozi*» (Yu Lao 喻老), trobem l'anècdota següent que vol glossar la secció LXIV del *Laozi*:

> «Wang Chu viatjava carregant un feix de llibres quan es va trobar amb Xu Fong en la ruta cap al país de Zhou. [Xu] Fong

3. Per a una anàlisi més completa sobre la concepció de la història i del temps en el pensament legista, vegeu Galvany (2004, pàg. 349-386).
4. En aquest sentit, vegeu, per exemple, Bodde (1938, pàg. 211).

li va dir: "Els negocis consisteixen en l'acció. I l'acció neix de l'ocasió. Qui ho sap ja no té costums en els negocis. Els llibres consisteixen en discursos. I els discursos neixen del coneixement. Qui sap no acumula el seu saber en llibres. Llavors, per què camineu carregats amb tots aquests llibres?". Després d'això, Wang Chu va calar foc als seus llibres i es va posar a ballar al voltant de la foguera. El coneixement no es prodiga en els discursos; la sagacitat no s'emmagatzema en els llibres. El nostre temps condemna aquesta actitud, però Wang Chu va saber tornar [al curs (*dao*)]. En això consisteix aprendre a desaprendre. Per això diu [el *Laozi*]: "Aprèn a desaprendre i torna a l'origen que les masses condemnen"» (Qiyou, 2000, cap. XXI, pàg. 449).

Aquest passatge del *Hanfeizi* proclama el convenciment que qualsevol acció que es vulgui exercir sobre el que és real no es pot basar en l'estudi dels llibres, perquè el coneixement que se'n desprèn pertany ja a un temps passat i, per tant, inevitablement caduc. La moral de l'anècdota narrada per Han Fei és exemplar: el camí, l'actitud, la pràctica (*xing* 行) de Wang Chu és entorpida pel llast del coneixement erudit heretat, i així ho fa saber Xu Fong. En la mesura que no és possible aplicar receptes permanents, fixades per sempre en un text, per a un temps que canvia sens parar, l'aprenentatge i l'estudi dels llibres, del passat, es torna inútil i fins i tot perjudicial. En l'àmbit dels negocis (*shi* 事), no compta tant l'adequació ritual del gest, o la seva qualitat moral d'acord amb els preceptes transmesos pels savis de l'antiguitat, com la seva sola eficàcia en el pla de l'acció (*wei* 為). I segons l'opinió de Han Fei, la garantia d'aquesta eficàcia en l'acció depèn de la seva adequació, de la seva adaptació, del seu acomodament al moment favorable (*shi* 時). La frase que hem convingut a traduir com «qui ho sap ja no té costums» oculta un joc de sentits, una suggeridora picada d'ull semàntica: d'una banda, recolzant-se en el terme *chang* 常 entès com a «tradició» o «costum», Han Fei certifica l'absència de regles fixes, de receptes heretades en el qui sap que l'èxit en l'acció depèn de la seva adequació a la conjuntura temporal; però aquest mateix passatge explota també l'altre sentit del terme *chang* («permanent», «constant») per a il·lustrar la disponibilitat d'aquest home bolcat a l'acció, per a evocar que l'única cosa persistent és el canvi, la constant transformació de les coses i que, per tant, l'home d'acció s'ha de mostrar radicalment dinàmic, mancat de qualsevol disposició estàtica. Segons el parer de Han Fei, cal acceptar la transformació de la història, el canvi, la successió, i adaptar-se a les noves condicions per a evitar la propagació del desastre i posar fi al desordre regnant. Com el seu predecessor Shang Yang, Han Fei considera imprescindible reformar les institucions polítiques i administratives de manera que es dissipi qualsevol tipus de disconformitat, d'heterogeneïtat, entre el curs del temps i les accions polítiques que es volen imposar sobre aquest mateix curs del temps. Són les condicions actuals les que han de determinar la modalitat i els mètodes de govern, i no al revés. Han Fei insisteix en el caràcter dinàmic i irreversible del temps i, amb això, proclama la necessitat d'adaptar-se contínuament a les seves exigències. D'acord amb aquesta concepció del temps i de la història, l'actitud conservadora (encarnada en la ideologia confuciana) que es nega a acceptar la transformació de l'esdevenir, l'actualització permanent del present, és senzillament ridícula. En aquest sentit, sembla mostrar-se més fidel al respecte per la història, preconitzat i exaltat per la tradició confuciana, que els mateixos portaveus d'aquest pensament.

Segons l'opinió de Han Fei, és el mateix estudi del passat, amb els seus permanents canvis i innovacions, amb els seus tombs inesperats i les seves freqüents discontinuïtats, el que revela la seva naturalesa dinàmica i el que demostra, per tant, fins a quin punt aquesta mirada nostàlgica (i estàtica) cap a una antiguitat idealitzada és absurda i fins i tot històricament falsa. L'adaptació de les institucions i de les pràctiques polítiques als diferents entramats circumstancials de cada moment és l'únic que garanteix el progrés, la supervivència de la societat, l'adveniment de governants eficaços. Igual que aquesta realitat canviant a la qual s'ha d'adequar permanentment, la pràctica política s'entén també d'una manera dinàmica; els governants, l'Administració, han de romandre sensibles a l'hora de percebre les mutacions que es produeixen en la realitat social i econòmica del país per a adaptar les seves respostes oportunament. No és cap casualitat si en el segon fragment que acabem de citar, Han Fei recorre a la metàfora de les innovacions tècniques. A més de resultar una al·legoria especialment il·lustrativa dels principis antitradicionalistes que dominen el seu sistema, aquesta metàfora revela un dels elements fonamentals que es defensen en la seva obra, i que és la naturalesa instrumental de la pràctica política. Al contrari del que passa amb els altres dos corrents intel·lectuals de l'època, confucianisme i taoisme, Han Fei sosté obertament la condició instrumental del govern dels homes. Com tindrem ocasió de veure més endavant, aquesta actitud es deriva en última instància d'una concepció radicalment amoral de la política. En tot cas, aquesta concepció utilitària de la pràctica política té com a conseqüència directa la necessitat d'adequar els mètodes de govern, els mitjans o instruments per a aconseguir l'ordre i la pau social, a la realitat sobre la qual es vol actuar sense que hi pesi cap argument que no sigui el de la seva eficàcia. En aquest sentit, Han Fei advoca per un model de govern que sàpiga mantenir-se disponible i obert a la modificació dels seus valors i estructures. Com ja hem tingut ocasió de comprovar anteriorment, la crítica de Han Fei a les posicions tradicionals del confucianisme procedeix de l'estudi i de l'escrutini objectiu del desplegament històric.

«En els temps de la remota antiguitat, la població era escassa i els animals abundaven; els homes no podien dominar les bèsties ferotges, les aus rapaces i les serps, fins el dia en què un savi va tenir la idea de reunir cordes per a construir nius i posar els homes fora de perill. Entusiasmats, els homes el van prendre

com a rei i li van concedir el títol de "Sobirà dels Nius". Els homes, en aquell temps remot, s'alimentaven de fruites, arrels i crustacis; la podridura de les viandes crues els perjudicava les entranyes, de manera que eren molts els qui morien d'aquesta malaltia; llavors va sorgir un savi que va encendre foc amb l'ajuda d'un bosc i va eliminar la fetidesa dels aliments gràcies a la cocció. Els homes, desbordants de joia, el van prendre com a rei i li van concedir el títol de "Sobirà dels Boscos". En l'antiguitat mitjana, l'imperi es va inundar; Kun i Yu van traçar el cabal dels rius. En l'antiguitat recent, els tirans Jie i Zhou van arrasar l'imperi amb foc i sang fins que els reis Tang i Wu els van castigar. Si durant els temps de la dinastia Xia algú hagués proclamat la invenció dels nius o de la fusta cremant, s'hauria guanyat les burles de Kun i de Yu; si en els temps de la dinastia Yin i de la dinastia Zhou algú s'hagués posat a traçar els cabals dels grans rius, s'hauria guanyat l'escarni dels reis Zhou i Wu. Tots els qui, en l'actualitat, exalten els mètodes de l'antiguitat i els procediments de Yao, Shun, Tang, Wu i Yu mereixen les burles per part dels savis del present. Els savis veritables no es dediquen a conrear servilment l'antiguitat, no prenen com a model cap regla immutable. Consideren els assumptes del moment i adopten les disposicions adequades» (Qiyou, 2000, capítol XLIX, pàg. 1085).

El passatge que acabem de citar reprèn bona part dels elements que la tradició vinculada al pensament confucià havia utilitzat per a sancionar un model de govern bolcat cap a la reiteració d'actituds o mètodes procedents del passat. En aquest sentit, l'argumentació de Han Fei és polèmica i provocadora. Se serveix de l'esquema evolutiu associat a les teories confucianes per a demostrar, des d'aquestes mateixes posicions, les contradiccions implícites en la seva actitud conservadora. Encara que els passatges relatius al passat s'han interpretat sovint afirmant la concepció iconoclàstica de la història en el sistema de Han Fei, la meva opinió és més aviat la contrària: Han Fei no pretén trencar amb el pes de la història, sinó, al contrari, romandre radicalment fidel als seus ensenyaments. Així, amb aquesta perspectiva, el *Hanfeizi* no fa en realitat més que portar a l'extrem el respecte i la fidelitat envers la història demostrats pels pensadors adscrits al confucianisme, només que la lliçó que extreu del seu estudi i la seva anàlisi és diametralment oposada a allò que sostenen els seus adversaris ideològics. Per a Han Fei, voler imposar l'ordre en la societat mitjançant uns mitjans antiquats i caducs resulta tan buit i perillós com històricament erroni. En una època de grans disputes i de permanents convulsions, obstinar-se a utilitzar mètodes inadequats, desfasats, condueix irremeiablement al desordre més absolut i, per tant, a la ruïna del país.

Han Fei justifica la innovació constant com a mètode eficaç per a establir l'ordre social en l'escrutini de la mateixa història, en el dinamisme intern del desplegament històric. Així, reitera de nou l'analogia de les innovacions tècniques, aquesta vegada referides a la guerra, per tal d'il·lustrar la futilitat dels qui pretenen modelar la seva acció política en el mirall d'un temps passat:

«El bàcul, l'escut i la gran destral cerimonial no poden vèncer qui disposa d'una llança llarga i una alabarda curta; les genuflexions i les reverències no serveixen de res davant de les tropes que fan marxes de cent milles al dia; els nobles arquers cerimonials no poden fer res contra la potència i la precisió de les modernes ballestes; la perxa amb la qual s'afrontava l'abordatge amb escalinates resulta estèril davant els nous mètodes d'assalt. Els homes de la remota antiguitat rivalitzaven en virtut; els de l'antiguitat tardana competien en sagacitat; els del present pugnen amb la força» (Qiyou, 2000, XLVII, pàg. 1030).

L'argumentació de Han Fei és impecable. Recorre a l'analogia de les armes i dels estris militars per a il·lustrar l'abisme que hi ha entre el temps passat i el present en un terreny especialment sensible a la necessitat d'adaptar-se constantment a les noves conjuntures. Si les armes d'antany, dissenyades amb cura per a la seva adequació ritual, complien la seva funció per a uns usos i comportaments bèl·lics solidaris, ja no poden fer res davant de l'eficàcia de les noves tecnologies. Tot i que el passatge glossa la incomparable superioritat militar de les armes del present comparades amb les del passat, amb això Han Fei vol fer ressaltar l'esdevenir ineluctable del temps i la necessitat d'adaptar-s'hi. Insistir en un model d'acció pròpia d'un temps desfasat i servir-se d'instruments vetustos per a fer front a uns temps basats en l'eficàcia i en el poder de la tecnologia revela una mentalitat temerària que segur que condueix a la mort en un terreny tan poc indulgent com és la guerra. Tanmateix, el desfasament entre la tecnologia guerrera del passat i les condicions estratègiques i militars vigents per al present no solament serveix per a demostrar la necessària adequació de les eines polítiques i administratives a una nova realitat social, sinó que, alhora, sanciona també la seva naturalesa coercitiva. I és que el passatge del *Hanfeizi* es tanca amb unes sentències carregades d'intencionalitat. Quan sosté que els «homes de la remota antiguitat rivalitzaven en virtut; els de l'antiguitat tardana feien concursos d'intel·ligència i perspicàcia; els del present només comprenen la força», Han Fei associa explícitament una concepció de l'esdevenir històric en la qual la societat humana perd gradualment la seva harmonia, la seva convivència virtuosa i pacífica, i l'ús de tècniques i mètodes de govern coercitius. Ara bé, en la concepció del temps proclamada per Han Fei, aquesta mutació social que afavoreix i legitima l'ús de la violència política no és a causa d'una transformació radical de la naturalesa humana per si mateixa; no és que antany els homes fossin íntegrament bondadosos i que més endavant la seva essència íntima s'hagués transformat en el seu pol oposat. Llavors, quina és la causa d'aquesta diferència entre l'actitud o el comportament social dels homes del passat i els del present? Han Fei ofereix una resposta en el passatge següent:

«En l'antiguitat, els homes no llauraven la terra i els fruits de la vegetació eren suficients per a alimentar-se; les dones no teixien i amb les pells de les bèsties n'hi havia prou per a vestir-se. Sense escarrassar-se obtenien prou abundància. La població era escassa, mentre que els béns materials sobraven. Així, el poble ignorava els conflictes. Sense la promesa de grans prebendes i sense l'amenaça de greus càstigs, els homes es governaven per si mateixos. Mes, en el present, una família amb cinc fills no té res d'excepcional; només que cada un dels fills tingui al seu torn cinc fills, un avi podrà veure al seu voltant vint-i-cinc néts. Amb un creixement de la població d'aquesta importància, els homes s'han multiplicat, mentre que els béns escassegen. Ara resulta necessari treballar amb duresa per a aconseguir la subsistència, de manera que, àvids de guanys, els homes es disputen les engrunes i tot. I per molt que es dupliquin les recompenses i s'endureixin les penes, no s'aconsegueix posar fi al desordre» (Qiyou, 2000, cap. XLIX, pàg. 1087-1088).

La lucidesa demostrada en l'anàlisi de la història per Han Fei en aquest passatge és sorprenent. No resulta estrany que alguns experts considerin que la seva obra s'anticipa en més de vint segles a les transcendentals teories demogràfiques que va fer T. R. Malthus (1766-1834) sobre el desenvolupament i l'evolució de les societats humanes (Chun, Xiaobo, 1983, pàg. 93-94). Per a Han Fei, la raó que aquestes societats arcaiques assolissin una perfecta convivència pacífica, mancada d'antagonismes, aliena a les disputes, és exclusivament el desequilibri manifest entre una població escassa i uns recursos materials abundants. Segons la seva opinió, l'extraordinària opulència que va caracteritzar la vida d'aquests remots avantpassats va fer que poguessin sadollar completament els seus desigs, realitzar plenament les seves inclinacions més bàsiques, sense que es produïssin conflictes; l'abundància de recursos dilueix la competència per la supervivència i evita que es desencadenin les disputes en l'interior de la societat, de manera que els homes es poden permetre fins i tot el luxe de governar-se per si mateixos (*min zi zhi* 民自治) sense necessitat de recórrer a cap instància superior-exterior de naturalesa repressiva. Ara bé, des del moment en què aquest inusitat desequilibri favorable comença a invertir-se, la situació canvia dràsticament: l'augment descontrolat de la població i el creixement exponencial de la demografia transforma de nou les condicions materials de la vida i fa que, ara, les poblacions hagin de competir fins i tot per a satisfer els seus desigs i les seves necessitats més elementals.

La naturalesa humana: del que és espontani al que és automàtic

Lluny de tractar de corregir o esmenar aquesta naturalesa pulsional, Han Fei es limita a adaptar-s'hi; per a ell, la idea que el mecanisme conductual bàsic dels homes consisteixi en la cerca permanent del plaer i el rebuig del que és perjudicial no és susceptible de ser jutjat moralment, ja que, en realitat, es tracta tan sols d'un fet «natural», d'una condició més a què el governant s'ha d'adaptar. I és que, segons l'opinió de Han Fei, si els homes poden arribar a ser governats, és perquè pertanyen al regne dels éssers vius i, com a tals, estan sotmesos inexorablement a les lleis biològiques. Lluny d'ambicionar la reforma de l'home quant a ser dominat per les inclinacions naturals, l'art de la política –la ciència del govern dels homes– concebut pels corrents més autoritaris del pensament xinès, legisme i estratègia militar, no vol sinó adequar-se plenament a aquest estat en l'ampli sentit del terme: acceptar, tal qual, aquesta naturalesa pulsional i adaptar-s'hi:

«En termes generals, per a governar el món és del tot necessari adaptar-se a la naturalesa humana. Els càstigs i les recompenses es poden emprar gràcies al fet que la naturalesa humana es compon de preferències i aversions. Així, una vegada que els càstigs i les recompenses poden ser emprats, les prohibicions es respecten i les ordres s'executen, de manera que regna l'ordre» (Qiyou, 2000, cap. XLVIII, pàg. 1045).

El govern dels homes depèn del fet que els mètodes polítics i administratius se sàpiguen adaptar correctament i necessàriament (*bi yin* 必因) a la seva naturalesa passional, al fet irrefutable que el seu mecanisme conductual respongui a la tendència o propensió envers el plaer o benefici i el rebuig del sofriment o el perjudici. Són les inclinacions i les aversions pròpies de la naturalesa humana les que possibiliten, en última instància, l'eficàcia de la tecnologia disciplinària, els càstigs i les recompenses, fonament veritable de la llei/model (*fa* 法) i, per extensió, de la vida en societat. El fonament mateix de l'ordre social reposa, per a aquests autors, en la naturalesa passional de l'ésser humà, és a dir, en la dimensió que comparteix amb la resta dels éssers vius, i no en el que el diferencia: la llei penal no és més que la cristal·lització i l'extensió de la raó natural. Així, una vegada descobert el mecanisme de comportament essencial de l'home, el seu govern i control resulten evidents: n'hi ha prou de disposar totalment de la seva vida mitjançant la facultat de castigar amb extrema severitat les accions que no s'ajustin a la voluntat del sobirà o de l'estrateg i de recompensar generosament les que sí que ho facin, per a obtenir en conseqüència un dòcil home-màquina disposat a obeir «naturalment»:

«Allò mitjançant el qual el sobirà clarividents controla i maneja els seus súbdits és únicament [la lògica de] les dues manetes. Les dues manetes es fonamenten en els càstigs i les recompenses. Què signifiquen els càstigs i les recompenses? Els càstigs consisteixen a aniquilar i executar; les recompenses, a concedir honors i retribucions» (Qiyou, 2000, cap. VII, pàg. 120).

En definitiva, el sistema social d'aquests pensadors autoritaris descansa en la distribució imparcial i automàtica de recompenses i càstigs segons els esforços i els resultats obtinguts per cada individu. Es tracta, en efecte, que el subjecte interioritzi aquest esquema conductual, adaptat a la seva naturalesa més bàsica, fins a fer-lo seu i acollir-lo en la seva intimitat sense ni tan sols ser-ne conscient. L'ideal d'aquest sistema rau en el fet que finalment, i com a efecte mateix de la seva brutalitat i de la seva eficàcia, l'aplicació concreta dels càstigs o de les penes resulti completament inútil pel fet que el subjecte hagi interioritzat íntegrament l'esquema de comportament desitjat: el fons de passions i impulsos espontanis (*ziran* 自然) es transforma, gràcies a l'aplicació implacable d'aquest rígid esquema conductual, en un comportament automàtic, previsible i perfectament domesticat. Davant del repte de governar i administrar un enorme nombre de súbdits, la concepció del poder dissenyada per Han Fei va trobar en aquest sistema, aparentment simple, de càstigs i recompenses la clau per a la consecució de totes les seves ambicions: sotmeses a les seves pròpies inclinacions naturals i per aquestes inclinacions, aquestes masses tendeixen a convertir-se en mers objectes manipulables i predictibles, desproveïts de qualsevol capacitat de resistència o oposició. Perfectament adaptat a la naturalesa pulsional de l'ésser humà, l'aparell disciplinari dels càstigs i les recompenses no és, en realitat, més que l'extensió de les tendències inscrites en els moviments i cicles naturals.

El somni de la societat autorregulada: l'egoisme i la mà invisible

El fonament veritable de l'ordre social dissenyat per Han Fei consisteix, per tant, a establir un dispositiu calcat minuciosament en la dimensió irracional, pulsional, de l'ésser humà, en la seva set insaciable de beneficis, en la pura lògica del desig egoista. «L'altruisme excita el ressentiment, mentre que l'interès personal certifica l'harmonia social», afirma sense escrúpols Han Fei (Qiyou, 2000, cap. XXXII). La lògica que domina la relació entre sobirà i súbdits, entre governants i governats, en definitiva, l'equació que impregna tot el cos social i el manté en un perfecte estat d'equilibri, prosperitat i coherència no és cap altra que la de l'interès propi (*li* 利), la del càlcul d'avantatges i beneficis (*ji* 計). En aquest punt, les teories autoritàries de Han Fei coincideixen sorprenentment amb les tesis elementals del liberalisme econòmic tal com van ser exposades per un dels seus principals autors, Adam Smith:[5]

> «Tot tracte és: dóna'm això que desitjo i obtindràs això altre que desitges tu. D'aquesta manera aconseguim mútuament la major part dels béns que necessitem. No és la benevolència del carnisser, el cerveser o el forner el que ens procura el nostre sopar, sinó la cura que posen ells en el seu propi benefici. No ens dirigim a la seva humanitat, sinó al seu propi interès, i mai no els parlem de les nostres necessitats, sinó dels seus avantatges» (A. Smith, 1994, pàg. 45-46).

> «Cada individu s'esforça sempre per trobar la inversió més beneficiosa per a qualsevol capital que tingui. És evident que el mou el seu propi benefici, i no el de la societat. Tanmateix, la persecució del seu propi interès el condueix naturalment o, més ben dit, necessàriament a preferir la inversió que resulta més beneficiosa per a la societat. […] En perseguir el seu propi interès, amb freqüència fomentarà el de la societat molt més eficaçment que si de fet intentés fomentar-lo» (A. Smith, 1994, pàg. 553-554).

L'enlluernadora prosa de Han Fei reprodueix aquestes mateixes idees plantejades per Adam Smith, fins i tot amb arguments i analogies prodigiosament similars a l'hora d'explicitar la seva concepció de les relacions socials:

> «Si un metge succiona furóncols i absorbeix la seva sang sense tenir amb els pacients cap vincle de parentiu, és perquè el profit egoista l'empeny a actuar així. De la mateixa manera, l'anhel de fortuna i riquesa és el que fa que un carreter fabriqui els seus carruatges, amb l'esperança que el regne sigui pròsper; mentre que el fabricant de taüts ho fa confiant que es produeixin moltes morts. I això no perquè l'un sigui caritatiu i l'altre malèvol, sinó, simplement, perquè si no hi ha individus rics, el primer es veurà aviat sense clients, igual com, si no hi ha morts, el segon tampoc no podrà vendre els seus taüts. L'artesà de taüts no detesta els seus semblants per naturalesa, però li interessa que morin» (Qiyou, 2000, cap. XVII, pàg. 322-323).

El govern natural del pensament legista s'assembla a les lleis naturals de l'economia liberal; el despotisme de la regulació celeste s'emparenta amb la tirania de l'autoregulació del mercat per mitjà de la mà invisible. Ambdós sistemes estan ancorats en un mecanisme pretesament eficaç, natural i espontani, perfectament independent dels seus actors, siguin súbdits o consumidors. Fonamentats en la llei del desig, en el registre dels instints humans més elementals, l'aparell disciplinari de Han Fei i la lògica de mercat d'Adam Smith projecten un mecanisme abstracte de regulació total l'eficàcia del qual depèn de la seva capacitat per a sostreure's a la voluntat dels subjectes a qui s'aplica: la dominació sobre aquests últims exigeix

5. La primera i millor temptativa de comparació entre aquests pensadors correspon a J. Levi (1992, hivern). «Gouvernement naturel, économie de marché et despotisme démocratique». *Le Genre Humain.* Núm. 26, pàgs. 141-161.

que la font d'aquest mecanisme sigui transcendent, que el sistema sigui despersonalitzat, perfectament inaccessible. Això últim sembla no complir-se en la proposta de Han Fei; al cap i a la fi, la instància última des de la qual emana la llei és el monarca, un individu. A fi de resoldre aquest escull, la teoria de Han Fei disposa de tot un conjunt de pràctiques i mètodes que persegueixen la dissolució del monarca com a individu dotat de passions que el dominen.

El governant ideal concebut per Han Fei s'ha de trobar, a imatge del cel o dels esperits ancestrals, desproveït de tot rastre de passió. Sense desigs, immòbil, inactiu i buit, es fon amb el principi ordenador de la naturalesa, el curs o *dao* 道. Abans d'exercir la dominació sobre la resta, el sobirà ha de ser capaç de dominar-se. Per mitjà d'una meticulosa disciplina corporal i mental, descrita i continguda en texts associats al *Laozi*, l'amo dels homes s'ha de desposseir gradualment de tots els seus elements intencionals i irracionals per a abraçar la pura vacuïtat, transcendir completament les pròpies lleis instintives que dominen la resta dels seus súbdits.

> «El curs impregna tots els assumptes, tots els destins s'hi conformen, compassa la vida i la mort. Classifica els noms i diferencia els fets, unificant el que és idèntic per naturalesa. Així es diu que el curs no s'identifica amb els deu mil éssers, la seva eficàcia no s'identifica amb el *yin* i el *yang*; de la mateixa manera que la balança no s'identifica amb el que és lleuger i el que és pesat, ni el cordill s'identifica amb el que sobresurt o s'enfonsa, ni el diapasó s'identifica amb el que és sec o el que és humit, tampoc el senyor dels homes no s'identifica amb els seus súbdits i ministres. Aquests sis casos mostren la transcendència del curs. No hi ha dos cursos, i per això se'l denomina "Un". En conseqüència, el príncep perspicaç també aprecia l'aspecte únic del curs» (Qiyou, 2000, cap. VIII, pàg. 152).

El fragment reproduït del *Hanfeizi* insisteix una vegada i una altra a afirmar la disparitat, l'heterogeneïtat radical entre curs i éssers fenomènics (*wu* 物); el vocabulari metafísic i abstracte, extret de la literatura taoista, recalca la transcendència del principi cosmològico-polític del qual emanen i depenen també els éssers humans. En l'interior d'aquest esquema, la figura del sobirà s'identifica amb aquest principi transcendent. Totalment deshumanitzat, es converteix en l'única excepció que trenca amb la norma i la tirania de les passions: des de la seva posició dominant, transcendent, el sobirà, en harmonia amb les lleis i els principis inhumans que regeixen l'univers, resulta ara inaccessible. I és que, igual que en el pensament estratègic, el sobirà de Han Fei assoleix la perfecció quan és capaç de no mostrar cap flanc, cap disposició externa o interna (*xing* 形) constant a què l'adversari es pugui adaptar. Tot el vocabulari político-estratègic compartit per l'autoritarisme xinès gira entorn d'aquest mateix principi: com l'aigua, simbòlicament associada a l'ordre subjacent de l'univers, l'exèrcit i el sobirà perfectes es fonen amb el dinamisme fonamental d'aquest principi suprem; han de presentar una contínua plasticitat polimòrfica, una absència permanent de formes i configuracions rígides, determinades, una configuració en perpetu moviment que impossibiliti qualsevol intent de detenir-los, de fixar-los, i permeti així una posterior adaptació.

El sobirà ideal de Han Fei se situa en el mateix pla i comparteix els mateixos atributs assignats al curs com a pura negativitat o buit (*wu* 無), que, no obstant això, genera i domina la resta dels éssers. En aferrar-se a aquesta absència de formes o configuració (*wu xing* 無形), l'adversari no pot ni aprehendre'l, ni tan sols assignar-li un nom: pel fet de situar-se més enllà de qualsevol determinació, imperceptible, innombrable, indefinible, es fon llavors amb la subtilitat i l'eficàcia dels esperits invisibles. Com ells, el governant abraça amb èxit el principi de l'absència de formes i es torna insondable, per la qual cosa queda fora de l'abast del rival i dels seus súbdits. Igual com en l'àmbit militar, on és necessari desposseir-se de tota forma constant per a exercir la dominació sobre l'adversari, l'esfera de la política exigeix també una total absència de determinació o configuració per a aconseguir imposar la seva voluntat. Aquesta absència radical que vertebra tot el seu ésser resulta fonamental: en fondre's en la pura negativitat se situa en l'arrel de l'insondable buit originari que, per al pensament xinès, domina totes les coses. Per molt paradoxal que pugui resultar per a la nostra tradició, a la Xina, el no-ésser, el que manca de configuracions o formes permanents, és anterior i controla el que ja és format, que té una constitució precisa. A partir d'aquest singular esquema metafísic, el governant es confon amb la subtil eficàcia dels esperits, amb el moviment i els principis de la naturalesa, i certifica així els patrons essencials d'un poder absolut.

Bibliografia

BILLETER, J. F. (2006). *Contre François Jullien*. París: Éditions Allia.

BODDE, D. (1938). *China's First Unifier: A Study of the Ch'in Dynasty in the Life of Li Ssu (280?-208 B.C.)*. Leiden: E. J. Brill.

CHUN, Z. 張純; XIAOBO, W. 王曉波 (1983). *Han Fei sixiang de lishi yanjiu* 韓非思想的歷史研究. Taipei: Lian Jing chuban gongsi.

GALVANY, A. (2004). «La genealogía del poder coercitivo en la China antigua: historia, instituciones políticas y legitimación». *Estudios de Asia y África*. Vol. 39, núm. 2.

JULLIEN, F. (2007). *Chemin faisant: Connaître la Chine, relancer la philosophie (Réplique à ***)*. París: Éditions du Seuil.

QIYOU, C. 陳奇猷 (2000). *Hanfeizi xin jiao zhu* 韓非子新校注. Xangai: Shanghai guji chubanshe.

SMITH, A. (1994). *La riqueza de las naciones*. Madrid: Alianza Editorial.

SMITH, J. Z. (1985). «What a Difference a Difference Makes». A: J. NEUSNER, E. S. FRERICHS (ed.). *To See Ourselves as Others See Us: Christians, Jews, «Others» in Late Antiquity*. Chico (Califòrnia): Scholar Press.

Albert Galvany
Investigador postdoctoral a l'École Pratiques des Hautes Études (secció estudis religiosos)
albert.galvany@upf.edu

Llicenciat en Filosofia, diplomat en Sinologia i doctor en Literatura Comparada, s'ha format en el Departament de Llengües i Civilitzacions de l'Àsia Oriental de la Universitat de París VII, on es va especialitzar en xinès clàssic i en història intel·lectual de la Xina antiga. És autor d'edicions de texts xinesos clàssics com *El arte de la guerra*, de Sunzi, o els *Comentarios al Yijing*, de Wang Bi; també és autor de contribucions científiques en revistes internacionals sobre la història del pensament clàssic xinès i de traduccions sinològiques, entre les quals es destaquen *La expresividad del cuerpo*, de Shigehisa Kuriyama, *Confucio*, de Jean Levi, o *La gran imagen no tiene forma*, de François Jullien.

SOME RIGHTS RESERVED

Aquesta obra està subjecta a la llicència **Reconeixement-NoComercial-SenseObraDerivada 2.5 Espanya** de Creative Commons. Podeu copiar-la, distribuir-la i comunicar-la públicament sempre que n'especifiqueu l'autor i la revista que la publica (*Digithum*); no en feu un ús comercial i no en feu obra derivada. La llicència completa es pot consultar a http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/es/deed.ca.

UOC
Universitat Oberta de Catalunya
www.uoc.edu